

Introdução

S.N. Eisenstadt – Cultura, Estrutura e Acção Social

I

Foi num final de tarde de Verão, em Jerusalém, que ouvi aquela que me parece ser a melhor descrição do lugar ocupado por S.N. Eisenstadt na sociologia contemporânea. “É possível ensinar teorias sociológicas desde o pós-guerra”, dizia Leo Avritzer, em conversa comigo e com José Maurício Domingues, todos nós de visita a Jerusalém em Julho de 2009, “usando unicamente a carreira e obra de Eisenstadt como referência – do estrutural-funcionalismo dos anos 50, às suas críticas dos anos 60 e 70, até ao paradigma alternativo da modernização enquanto múltiplas modernidades, que ele vem desenvolvendo hoje em dia”. Leo Avritzer tinha razão: raros são os autores que exerceram tamanha influência sobre os respectivos campos disciplinares. Em sociologia, exceptuando a galeria de “pais fundadores da disciplina”, atrever-me-ia afirmar que nenhum outro autor exerceu uma influência comparável, em profundidade e em extensão, à de S.N. Eisenstadt.

O objectivo desta introdução é justamente o de dar a conhecer ao público português os principais traços do percurso e alguns dos contributos desta figura maior da sociologia do século XX. Infelizmente, e não obstante de algumas notáveis excepções,¹ apenas uma pequena fracção da *opus* de Eisenstadt foi

¹ Refiro-me concretamente à tradução de uma selecção original de textos do autor sob o título de *A Dinâmica das Civilizações. Tradição e Modernidade*

traduzida e publicada entre nós. Ciente, pois, do relativo desconhecimento do pensamento de Eisenstadt no nosso país, é minha intenção nesta introdução empreender um breve périplo pelos temas centrais da sua agenda de investigação, sempre que possível por referência aos trabalhos mais significativos a esse respeito, oferecendo, deste modo, outras tantas boas razões para se ler o texto original de Eisenstadt que se segue.

II

Shmuel Noah Eisenstadt nasceu em Varsóvia, em 1923, no seio de uma família de emigrantes judeus que se haviam instalado na Polónia no início do século XIX, oriundos da Europa Central. Aos 12 anos de idade, na sequência da morte do seu pai, Eisenstadt emigra para a Palestina. Entre 1935 e 1940, faz os seus estudos liceais em Tel Aviv, ingressando de seguida na Universidade Hebraica de Jerusalém, onde se virá a licenciar em história e obter, com apenas 23 anos, o doutoramento em sociologia. Em 1947-48, já como professor de sociologia da Universidade Hebraica, ingressa num pós-doutoramento na London School of Economics (LSE), naquela que virá a ser a sua primeira estada prolongada num país anglo-saxónico. Em 1949, um ano após a criação do Estado de Israel,

(Lisboa: Cosmos, 1991), da responsabilidade editorial de Pedro Tavares de Almeida, Jorge Miguel Pedreira, Rui Santos e David Justino (Eisenstadt, 1991: 25), e, mais recentemente, às colectâneas de textos *Fundamentalismo e Modernidade* (Oeiras: Celta, 1997) e *Múltiplas Modernidades. Ensaio* (Lisboa: Livros Horizonte, 2007), sem esquecer a tradução da obra *Paradoxes of Democracy* como *Os Regimes Democráticos: Fragilidade, Continuidade e Transformabilidade* (Oeiras: Celta, 2000). Esta relativamente tardia e limitada recepção das ideias de Eisenstadt em Portugal contrasta com a sua recepção no Brasil, onde a primeira tradução data de finais dos anos 60 (*Modernização: Protesto e Mudança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969).

Eisenstadt regressa a Jerusalém onde assume a chefia do departamento de sociologia da Universidade Hebraica, que manterá durante os vinte anos seguintes. Até à sua jubilação em 1983, Eisenstadt desempenha múltiplos papéis nesta universidade, sem prejuízo das várias posições como professor ou investigador convidado em Universidades estrangeiras que irá acumulando ao longo dos anos. Eisenstadt foi igualmente agraciado com inúmeros prémios científicos, com destaque para o Prémio Balzan de Sociologia, em 1988, e o Prémio Holberg, oito anos mais tarde. É, pois, com inteira justiça que à altura da sua morte, em 2010, Eisenstadt era consensualmente considerado como o “pai da sociologia” em Israel e o seu mais prolífico membro, com uma bibliografia que se prolongava por largas centenas de títulos, entre livros publicados e editados, artigos em revistas e capítulos em livros.²

Os primeiros passos desta longa carreira foram moldados por duas influências fundamentais, como ele próprio teve recentemente oportunidade de reconhecer (Eisenstadt, 2003: 1-2). Em primeiro lugar, Eisenstadt foi influenciado pelo contexto intelectual da Palestina dos anos 30 e 40, marcado, por um lado, pelos acesos debates na comunidade judaica local e, por outro, pelo ambiente académico na Universidade Hebraica de Jerusalém. Aqui importa salientar a influência de Martin Buber, seu professor e mentor intelectual sob cuja influência Eisenstadt viria a interpretar Max Weber. Em Londres, o outro palco deste contexto intelectual formador, Eisenstadt encontra Edward Shils, estabelecendo com ele uma relação de grande cumplicidade que se irá prolongar

² A lista completa está disponível em: http://app.gwv-fachverlage.de/ds/resources/w_18_5174.pdf

até à morte deste último em 1995, um grupo de sociólogos comparatistas – representados por Morris Ginsberg e T.H. Marshall – bem como um notável grupo de antropólogos ingleses, entre os quais se contam Raymond Firth, E.E. Evans-Pritchard, Edmund Leach, Audrey Richards e Max Gluckman. Em segundo lugar, o seu pensamento foi moldado pela influência exercida pelos processos políticos e sociais do pós-guerra: a criação do Estado de Israel em 1948 e os processos de estabelecimento e desenvolvimento da sociedade israelita, e, na cena internacional, o despoletar das primeiras vagas de democratização e o desenvolvimento de novas visões de organização social e desenvolvimento económico, com os concomitantes conflitos e contradições. É neste quadro societal que Eisenstadt começa, pela primeira vez, a apreciar a tensão entre, por um lado, a aparente ilimitada capacidade de criatividade das sociedades e, por outro, os seus bem definidos limites (ecológicos, institucionais, etc.). Trata-se, em rigor, de um problema de investigação em torno do qual uma parte importante do pensamento sociológico de Eisenstadt se irá desdobrar. Conceptualizado em termos da tensão fundamental entre carisma e rotinização, tributária da sociologia weberiana, este tema irá sofrer várias transformações ao longo da sua carreira sem nunca ser posto de lado, constituindo-se como um referente incontornável nas suas discussões de problemas centrais de teorias sociológicas e das suas análises histórico-comparativas de civilizações (Eisenstadt 2003: 1).

Apesar desta pluralidade de influências intelectuais e sócio-políticas, a verdade é que, do ponto de vista do pensamento sociológico do autor, devemos fazer ressaltar o nome de Martin Buber. Mais do que Shils, Parsons ou Merton (com quem viria a estabelecer relações de grande proximidade, sobretudo a partir dos

anos 50), é a Buber que Eisenstadt atribui a principal influência na definição das linhas mestras e das problemáticas fundamentais do seu pensamento. Isto mesmo é reafirmado em entrevistas recentes (Delanty 2004: 401; Weil 2010: 453) e, em particular, na introdução à colectânea de textos de Buber que Eisenstadt organizou sob o título *On Intersubjectivity and Cultural Creativity* (1992). O problema sociológico central para Buber, cuja amizade com Georg Simmel em Berlim foi de grande importância para o desenvolvimento do seu próprio pensamento, consistia na natureza da “situação humana” entendida como emergente da relação entre intersubjectividade e criatividade cultural. Especificamente, Buber tinha grande interesse em definir a natureza e as condições quer da criatividade social e cultural, quer do desenvolvimento de relações sociais autenticamente intersubjectivas (Eisenstadt 1992: 8). A principal condição para o florescimento da criatividade humana era, segundo Buber, a existência de diálogo, de abertura comunicativa: um diálogo entre homens, e entre estes e Deus. Tal abertura comunicativa era promovida em determinados contextos institucionais cujos atributos estruturais importava identificar, o mais importante dos quais residia na predisposição em encetar relações interpessoais directas, transcendendo e atravessando estruturas formalizadas e institucionalizadas, bem como relações não mediadas com a esfera do sagrado e dos valores. Como Eisenstadt nota, esta preocupação de Buber com o diálogo e a criatividade para além dos confins da racionalidade, incluindo na sua análise elementos “expressivos” da experiência humana, para usar a expressão de Charles Taylor, afasta-o de uma outra perspectiva sociológica igualmente centrada sobre a problemática da comunicação, a teoria da acção comunicativa desenvolvida por Jürgen Habermas a partir dos anos 60

(Eisenstadt 1992: 12). Esta preocupação com uma noção não restritiva de criatividade é adoptada por Eisenstadt como sua desde o primeiro momento, e, longe de se tratar de um passageiro interesse de juventude, virá a tornar-se numa problemática a que retornará inúmeras vezes ao longo da sua carreira.

III

Esta problemática da criatividade humana, e dos seus limites, será sistematicamente explorada por Eisenstadt de forma *comparativa*, naquele que é um dos traços distintivos da sua abordagem sociológica. A comparação de casos históricos de forma sociologicamente informada tornar-se-á a pedra de toque da sociologia eisenstadtiana, nomeadamente de casos históricos de índole política. Tal sociologia histórica comparada irá desembocar numa análise comparada de civilizações e das suas dinâmicas, combinada com um interesse consistente sobre problemas de teoria sociológica. Um destes problemas, e o primeiro a receber atenção sistemática por parte do nosso autor, foi o da solidariedade (Eisenstadt 2003: 3).

Em *The Absorption of Immigrants*, publicado originalmente em hebraico em 1951 e, numa versão alargada, em inglês em 1953, Eisenstadt estuda a integração de vários grupos de novos emigrantes em Israel do ponto de vista da construção de laços de confiança interpessoal e solidariedade, e da sua importância para os processos de mudança social. A sua principal conclusão, inspirada no trabalho de Edward Shils sobre “grupos primários” (Shils 1950), apontava para o facto de que são os grupos ou comunidades mais internamente solidárias e com o mais

elevado grau de confiança interpessoal que melhor se ajustam ou se adaptam em situações de mudança abrupta, como é o caso dos processos de emigração.

Apesar do carácter pioneiro deste estudo, a verdade é que Eisenstadt é o primeiro a reconhecer algumas das suas limitações, a principal das quais reside no facto de não ter sido dada a devida atenção às tradições culturais dos diferentes grupos, tradições estas que viriam a ser objecto de contínua reconstrução no quadro da sociedade israelita nas décadas subsequentes (Weil 2010: 454).

Se esta análise sociológica aos emigrantes lhe viria a granjear o reconhecimento dos seus pares na academia israelita, é com *From Generation to Generation* (1956), um estudo sobre a formação da “juventude” enquanto uma categoria sociológica, que Eisenstadt se torna numa figura internacionalmente conhecida. Trata-se de um desenvolvimento da anterior problemática da confiança interpessoal e da solidariedade grupal, mas agora de forma comparativa e global. Operando explicitamente no quadro do paradigma estrutural-funcionalista, Eisenstadt propõe-se estudar a “existência de grupos etários em sociedades não reguladas por estruturas de parentesco ou outros critérios particularistas” (1956: 9). Nos capítulos II a V deste livro, Eisenstadt leva a cabo uma minuciosa análise destes grupos etários num grande número de sociedades, classifica os diversos tipos de grupos etários, e analisa a estrutura destes grupos do ponto de vista das funções que desempenham nos respectivos sistemas sociais. Esta vasta e detalhada análise comparativa permite-lhe concluir que a “juventude”, enquanto uma categoria sociológica que se refere a um grupo etário específico, tende a surgir em sociedades em que ocorre uma descontinuidade básica entre,

por um lado, os princípios particularistas que regem a esfera familiar e as relações de parentesco, e, por outro, os princípios universalistas que regulam os sectores institucionais mais amplos. Em tais sociedades, que tanto podem ser tradicionais como modernas, tendem a surgir grupos etários e de jovens. No seio de tais grupos, dá-se a transferência da solidariedade e da confiança da esfera familiar para o domínio mais amplo regulado por princípios universalistas. Pode, por conseguinte, afirmar-se que “os grupos etários constituem uma *esfera de ligação* entre a família e outras esferas institucionalizadas da sociedade (política, económica, etc.).” (Eisenstadt 1956: 270 – meu sublinhado).

Esta problemática da confiança e da solidariedade seria mais tarde retomada por Eisenstadt nas suas análises ao fenómeno do clientelismo, com Luís Roniger, no início dos anos 80, a que nos iremos referir adiante. Mas o final dos anos 50 e o início dos anos 60 são marcados por um novo tema de investigação na carreira da Eisenstadt: o estudo dos sistemas políticos dos principais impérios da história da humanidade, da Antiguidade Clássica aos impérios da era moderna, numa autêntica *tour de force* da sociologia política estrutural-funcionalista do pós-guerra.

IV

O estrutural-funcionalismo, corrente sociológica dominante durante a vintena de anos subsequente ao final da Segunda Guerra Mundial nos Estados Unidos e, em menor grau, no resto do mundo, teve como principais intérpretes Talcott Parsons, autor da grande síntese teórica *The Structure of Social Action* (1937), e

Robert K. Merton, autor da não menos influente *Social Theory and Social Structure* (1968).³ Mas é com a obra de Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, que o paradigma estrutural-funcionalista ganha o seu primeiro clássico na área da sociologia política comparada. Não é, pois, de estranhar que este ambicioso livro, publicado pela primeira vez em 1963, tenha motivado reacções enérgicas por parte dos críticos do funcionalismo.⁴ Nele é-nos proposta uma análise à escala global e em diferentes épocas históricas de um fenómeno político bem definido – a forma de governo de um regime político específico, o império. Este tipo de regime político, distinto quer dos regimes de tipo patrimonial ou feudal (por exemplo, os reinos da Europa medieval), quer dos sistemas políticos modernos, incluía uma panóplia de diferentes sub-tipos, desde os impérios da Antiguidade Clássica, como o Egípcio ou Inca, aos impérios da era moderna, como o Império Britânico (Eisenstadt 1963: 23-24). Numa época como a nossa, em que o estudo dos impérios voltou ao centro da agenda científica, em parte devido à chamada “crise do Estado-nação”, revisitar as teses de Eisenstadt a este respeito assume reforçada relevância.

O conceito nuclear em torno da qual gira toda a análise é a noção de “recursos livres ou flutuantes”, isto é, recursos materiais ou simbólicos que não estavam inscritos nos grupos ou esferas sociais particularistas nem tão pouco estavam destinados a ser nelas usados, como é o caso do dinheiro ou prestígio (Eisenstadt

³ O contributo destes autores excede em muito estas duas obras. Para uma análise do conjunto das contribuições de Parsons e Merton para a teoria social contemporânea, vide Baert & Silva 2010: 64-78.

⁴ Ficou famosa a recensão de Eric Wolf, o célebre antropólogo, para a *American Anthropologist*, em que este se confessava “enfurecido” com este livro de Eisenstadt. Vide Wolf (1965: 172).

1963: 27). O desenvolvimento e reprodução interna de graus relativamente elevados deste tipo de recursos flutuantes permitia distinguir o sistema político dos “impérios ou Estados burocráticos históricos centralizados” dos sistemas políticos tribais, patrimoniais e de certas cidades-estado (Eisenstadt 1963: 23). A tese de Eisenstadt é a de que os líderes políticos destes impérios recorriam frequentemente à estratégia de libertar estes recursos de compromissos com os grupos tradicionais (aristocráticos, urbanos ou rurais) e de os pôr à disposição de outros grupos que os pudessem, com relativa autonomia, criar e reproduzir. Claro está, os próprios líderes tinham grande interesse em manter sob seu controlo tais recursos flutuantes. Assim se explica, por exemplo, que ao longo da história diversos imperadores tenham tentado criar e manter um campesinato independente da influência dos terratenentes locais (Eisenstadt 2003: 5). Não é, pois, de estranhar que grande parte da análise em *The Political Systems of Empires* se foque, weberianamente, nas funções desempenhadas pelas burocracias imperiais, responsáveis pela tradução da vontade imperial em medidas políticas concretas nos territórios sob seu domínio.

Importa sublinhar que Eisenstadt nunca subscreveu de forma acrítica todas as premissas do funcionalismo estruturalista. Apesar de ter operado explicitamente no âmbito deste paradigma durante décadas, a postura de Eisenstadt foi sempre a de um “aliado crítico” que não hesita em apontar o dedo a possíveis deficiências no modelo teórico que perfilha, nem tão pouco procurar alternativas fora dele. Como se pode ilustrar com o caso concreto de *The Political Systems of Empires*, a análise de Eisenstadt transcende criticamente várias premissas estrutural-funcionalistas. Em primeiro lugar, Eisenstadt afirma claramente o

carácter construído, e não dado, dos sistemas sociais. É por esta adopção de uma perspectiva decididamente “construcionista” que Eisenstadt sublinha a importância de se estudar, no caso dos sistemas políticos imperiais, o papel desempenhado pelos grupos de empreendedores institucionais na construção destes impérios. Em segundo lugar, Eisenstadt rejeita a premissa de uma tendência natural para a ordem e a estabilidade dos sistemas sociais. Pelo contrário, enfatiza as contradições internas a todo e qualquer sistema, sublinha os processos de mudança que daí decorrem, sem nunca excluir a possibilidade de destruição e dissolução desses mesmos sistemas. Em terceiro lugar, Eisenstadt insiste em sublinhar o papel crucial que a cultura desempenha em qualquer análise do comportamento humano. Em particular, as visões culturais (ideológicas, religiosas, etc.) são concebidas como sendo autónomas de outras esferas da realidade social e, como tal, exercendo um impacto independente sobre a conduta quer dos líderes, quer dos restantes grupos, nestes impérios. Em quarto e último lugar, Eisenstadt rejeita as premissas evolucionistas que marcaram a primeira geração de estudos sobre a modernização, nos anos 40 e 50. Desde logo, afirma que nem toda a mudança social leva necessariamente a processos de diferenciação funcional; mais importante, defende que diferentes sociedades podem desenvolver diferentes respostas institucionais aos mesmos problemas de crescente diferenciação estrutural (Eisenstadt 2003: 6-7). Nesta última crítica ao paradigma estrutural-funcionalista encontra-se o gérmen do novo paradigma sobre a natureza da modernidade que, como veremos adiante, Eisenstadt virá a articular a partir do final dos anos 90 – o paradigma das múltiplas modernidades.

O distanciamento de Eisenstadt face ao estrutural-funcionalismo permite-lhe aproximar-se de várias perspectivas críticas deste último, que ganharam expressão nos anos 60 e 70. É o caso, nomeadamente, da teoria do conflito (exs. Dahrendorf 1959, Collins 1975), do modelo de troca (ex. Homans 1961), e do modelo estruturalista simbólico de Claude Levi-Strauss (1975). Todas estas abordagens, a par de outras mais antigas como o interaccionismo simbólico, e outras ainda como a etnometodologia e os vários neo-marxismos, rejeitavam o pressuposto de que uma formação social é um dado “natural”. Antes problematizavam a origem destas formações. Em vez de simplesmente assumir a existência destas estruturas sociais, a tarefa era agora a de investigar as suas causas e consequências, as suas dinâmicas, contradições e agentes. Apesar de partilharem esta visão construcionista da realidade, estas abordagens podem agrupar-se em dois pólos analíticos bem distintos: de um lado, o pólo da “ordem negociada” e, do outro, o pólo da “estrutura profunda”, embora unindo estes pólos se podia encontrar uma preocupação comum com a “cultura”, i.e. a dimensão simbólica das interações humanas, por oposição a uma ênfase nos aspectos materiais da vida social. Como Eisenstadt bem nota, estas controvérsias dos anos 60 prefiguravam a dicotomia “ação vs. estrutura” que viria a marcar a agenda sociológica nas duas décadas seguintes (Eisenstadt 2003: 8).

V

A nova agenda que começava a definir-se com o desaparecimento abrupto do paradigma estrutural-funcionalista no início dos anos 70 incluía, como vimos, um forte pendor construcionista. Com este, vinha a concomitante necessidade de se

definirem estratégias teórico-metodológicas capazes de responder ao desafio de explicar os processos e mecanismos específicos através dos quais os actores, grupos e sociedades surgem, desenvolvem e eventualmente desaparecem. Mas, não menos importante, a nova agenda sociológica ficou marcada pela rejeição de uma premissa central do paradigma funcional-estruturalista, a saber, a de que a ordem social se funda sobre a divisão social do trabalho. Pelo contrário, o núcleo constitutivo da ordem social era agora atribuído à “cultura”, a instituições sociais específicas como o Estado, ou ao próprio comportamento individual.

Consequentemente, o estatuto epistemológico das concepções sociológicas de cultura, Estado e indivíduo alteraram-se de forma profunda e duradoura. O domínio da cultura, como se pode ver pelo caso da etnometodologia, passou a ser concebido como incorporando o código programático do comportamento humano, i.e. um conjunto de princípios incorporados na natureza da mente humana que, por intermédio de certos códigos, regulam a acção. No caso do Estado, como a disseminação do neo-institucionalismo a partir dos anos 80 bem ilustra (veja-se Baert e Silva 2010: 136-144), este conceito assumiu o estatuto de um autêntico agente dotado de autonomia e, por conseguinte, de enorme poder preditivo. O mesmo sucedeu no caso da noção de “indivíduo” a qual, como é patente no caso da teoria da escolha racional, ela própria herdeira do modelo da troca, cedo assumiu um estatuto de total independência analítica (Eisenstadt 2003: 12-15).

Esta crescente autonomia analítica, quando não ontológica, destes conceitos sociológicos teve como resultado uma profunda modificação na forma de se conceber a relação entre cultura e estrutura social. Em particular, emergiram

duas novas formas de se conceber esta relação. Por um lado, houve quem passasse a defender, como foi o caso de alguns estruturalistas e de marxistas mais ortodoxos, o carácter relativamente homogéneo e uniforme das orientações culturais no âmbito de uma formação social, bem como a sua relativa estabilidade ao longo do tempo. A principal deficiência que pode ser apontada a uma tal perspectiva diz respeito à sua incapacidade em dar conta das estratégias individuais ou grupais de escolha, maximização e de possível inovação. Por outro lado, a cultura passou a ser concebida, como infinitamente maleável e em permanente mudança. Um exemplo disto é o do individualismo metodológico que reduz a categoria sociológica de “cultura” ao resultado agregado de padrões de comportamento (ex. Boudon 1984). Mas igualmente entre os pós-estruturalistas se encontra uma tendência semelhante, ao subsumirem todo o comportamento humano à categoria do “poder” (Foucault 1975; 1976). Ao se reificarem estes conceitos, como que se reduziu ontologicamente a acção humana a cada um deles: por exemplo, o comportamento político eleitoral passou a ser explicado, em larga medida, por referência à maximização da utilidade individual, negligenciando-se o enquadramento normativo e institucional do comportamento humano. Eisenstadt é muito claro a este respeito: uma consequência paradoxal do pluralismo teórico que, a partir dos anos 70, se seguiu à queda do estrutural-funcionalismo até então dominante, foi a de que se tenha “deitado fora o bebé” do estrutural-funcionalismo – o estudo das normas, regras, instituições e da divisão do trabalho – juntamente “com a água do banho” – algumas das premissas dessa análise (Eisenstadt 2003: 16). Este problema não foi, infelizmente, inteiramente solucionado com as tentativas neo-institucionalistas, a que se assistiu na ciência política e, em menor grau, em

sociologia, a partir dos anos 80, de reintroduzir na agenda a preocupação com a origem das normas e das instituições. A maioria destes neo-institucionalismos ainda opera no âmbito do modelo individualista e racionalista da acção típico da teoria da escolha racional (ex. Coleman 1990), mantendo-se, por conseguinte, incapaz de responder aos problemas teóricos fundamentais suscitados pelas controvérsias acima descritas.

VI

Ciente da importância dos desafios com que a sociologia se defronta nos anos 80, ela que havia passado boa parte da década anterior a discutir a sua própria crise (Eisenstadt e Curelaru 1976), Eisenstadt desenvolve a partir desta altura uma solução que simultaneamente preserve a preocupação com a dimensão normativa e institucional da realidade social, sem deixar de fazer justiça à autonomia individual, à contingência e ao conflito. Numa frase, a solução proposta por Eisenstadt passa pela redefinição das relações entre acção humana, cultura, e estrutura social. Eu gostaria aqui de chamar a atenção do leitor para a diferença entre a estratégia prosseguida por Eisenstadt da escolhida por vários outros teóricos à época. Se autores como Pierre Bourdieu (1972, 1980), Jürgen Habermas (1981), Anthony Giddens (1984) ou Jeffrey Alexander (1982-3) optaram por publicar grandes tratados teóricos, com o intuito de integrar e sintetizar elementos de diferentes tradições ou perspectivas, e de reconciliar abordagens construcionistas com preocupações estruturalistas, Eisenstadt prefere encetar um novo programa de investigação, com um novo objecto de estudo, que articule, sistematicamente, os três elementos básicos que, no seu

entender, qualquer explicação sociológica deve possuir – cultura, estrutura e acção social (*agency*).

Refiro-me ao famoso programa de investigação sobre o estudo comparado de civilizações (Eisenstadt 1986). Trata-se de um programa que procura recuperar um tema clássico da sociologia weberiana – a análise civilizacional comparada – e, através dele, dar resposta aos desafios teóricos contemporâneos: em particular, Eisenstadt propõe-se examinar a forma como as relações entre a divisão social do trabalho, a regulação do poder, a construção da confiança, da solidariedade e do significado, bem como o seu impacto sobre as dinâmicas culturais e institucionais, se reforçam mutuamente na cristalização, reprodução e mudança das sociedades (Eisenstadt 2003: 17; para uma crítica, vide Domingues 2003: 242-246).

Eisenstadt escolhe como objecto de estudo deste seu programa de investigação as civilizações, *maxime* as civilizações da era Axial. Um termo originalmente proposto por Karl Jaspers, as civilizações da era Axial são aquelas civilizações que se desenvolveram no milénio anterior ao Cristianismo. Para além deste último, as civilizações Axiais incluem o Hinduísmo, o Judaísmo, o Confucionismo e o Budismo (o Islão, é, em rigor, pós-Axial por ter sido surgido séculos mais tarde). Estas civilizações proporcionam um excelente contexto para se estudar as relações entre “cultura” (i.e., visões culturais como, por exemplo, mundivisões secularistas ou materialistas da história por oposição a concepções religiosas ou idealistas da realidade) e “estrutura social”, na medida em que estas civilizações se caracterizam pela distinção clara entre a divisão social do trabalho e as

dimensões carismáticas da ordem social. Nestas civilizações, as visões culturais nunca se reduzem às estruturas sociais: elas são criadas, desenvolvidas e reproduzidas por grupos sociais concretos – por exemplo, elites intelectuais, administrativas ou políticas – que se afirmam como actores sociais autónomos. Por seu turno, estas elites estão intimamente relacionadas com novos tipos de movimentos sociais, tais como seitas ou heterodoxias, que articulam, através das suas identidades colectivas, visões alternativas da ordem social (Delanty 2004: 392). Deste modo, surge uma tensão fundamental nestas civilizações Axiais: a tensão entre a ordem transcendental e a ordem mundana e, mais importante, surgem também diferentes concepções de como institucionalizar estas visões heterodoxas (Eisenstadt 2003: 18-19). A possibilidade de total reconstrução política, social e cultural do mundo torna-se, com o advento deste tipo de civilização, subitamente concebível – é esta predisposição cultural para a transformação social, em resultado de um entendimento radicalmente novo da acção humana e das suas potencialidades – que emerge com as civilizações Axiais e que as torna tão importantes, de acordo com Eisenstadt, para a análise sociológica.

De igual forma, um dos casos mais interpelantes do ponto de vista da análise civilizacional comparada é o Japão, a única civilização que não experienciou uma transformação de tipo Axial. Onde, a invulgar combinação da sociedade japonesa entre um elevado grau de diferenciação estrutural e uma baixa autonomia das principais elites. Apesar disto, o grau de sofisticação da civilização japonesa (ilustrada pela qualidade da sua reflexão filosófica, literária e ideológica, bem como pelo seu grau de desenvolvimento tecnológico), em nada

fica a dever ao das civilizações Axiais. Este foi um dos estudos de caso que ocupou Eisenstadt – sete anos da sua carreira, para ser mais exacto – no período dedicado à análise comparada de civilizações, tendo resultado no seminal *Japanese Civilization in a Comparative Perspective*, uma das mais completas e profundas análises sociológicas publicadas até hoje sobre o Japão (Eisenstadt 1996). Ao centrar a sua análise, não nas instituições económicas, sociais ou políticas japonesas como a teoria da modernização dos anos 60 fazia, mas no seu programa cultural, Eisenstadt é capaz de explicar a forma como a sociedade japonesa tem conseguido evitar os confrontos entre tradição e modernidade que marcam a transição para a modernidade das civilizações Axiais (Eisenstadt 1996: 428-434).

Em rigor, este programa de investigação de Eisenstadt não tem como unidades de análise unicamente as civilizações. Na verdade, Eisenstadt tem dedicado uma grande parte dos seus esforços ao estudo de arenas institucionais específicas no âmbito destas civilizações. Podemos aqui mencionar dois casos particularmente significativos. O primeiro diz respeito ao fenómeno do clientelismo, que Eisenstadt analisou conjuntamente com Luís Roniger em *Patrons, Clients and Friends* (1984). A principal conclusão deste trabalho, ainda hoje uma referência neste domínio, aponta para a íntima relação entre o desenvolvimento de relações de tipo clientelar e a prevalência – em diferentes sociedades ou sectores das mesmas – de visões culturais promulgadas por elites que dominam as hierarquias clientelares. Em consequência deste facto, verifica-se, segundo Eisenstadt e Roniger, uma relação inversamente proporcional entre a prevalência de relações clientelares nas estruturas institucionais de uma

sociedade e os níveis de confiança interpessoal nos diversos sectores dessa sociedade. Ao invés, em sociedades em que o clientelismo sofre a competição de outros princípios mais universalistas, o grau de confiança interpessoal tende a ser mais elevado. Este tipo de especificação de regularidades sociológicas por parte de Eisenstadt ilustra bem uma das características mais notáveis do seu pensamento: a sua capacidade invulgar de, num mesmo movimento cognitivo, partir de uma reflexão de grande abstracção e complexidade, que lhe serve de guia para a identificação de mecanismos, protagonistas, e casos históricos que, por seu turno, voltam a alimentar a sua reflexão sociológica.

Um segundo caso que merece a pena ser referido é o da análise de cidades e hierarquias urbanas das principais civilizações, em *Society, Culture and Urbanization* (Eisenstadt e Shachar 1987). O ponto de Eisenstadt é o de que os padrões ecológicos (por exemplo, as formas urbanas) são profundamente moldados pelas orientações culturais e os processos sociais. Para testar esta hipótese geral, Eisenstadt enceta uma análise sistemática das relações entre os padrões ecológicos e as dinâmicas institucionais. Ilustrando as suas teses com os casos de Pequim, em que a influência da cosmologia confucionista promulgada pelas elites terá sido determinante, e das diferenças entre Istambul e Constantinopla resultantes das concepções muçulmanas de ordem social, Eisenstadt defende que a explicação das estruturas urbanas não se deve reduzir a factores de ordem ecológica, económica ou de diferenciação funcional. Pelo contrário, há que incluir na análise as visões culturais e as concepções de ordem social das elites das respectivas sociedades (Eisenstadt 2003: 20). Facto revelador do carácter sistematizador do pensamento de Eisenstadt é a

circunstância de ter estendido esta linha de pesquisa a pequenos Estados, numa demonstração clara de que a escala da nossa unidade de análise pode e deve ser, ela própria, objecto de reflexão (Eisenstadt 1985).

VII

Ligando o estudo de cidades e pequenos Estados ao de unidades analíticas de maior dimensão e complexidade como Estados-nação, impérios e civilizações encontra-se uma preocupação comum em desenvolver uma teoria sociológica que, respeitando a contingência histórica, articule visões culturais, padrões institucionais e a acção social. Nos últimos vinte anos da sua carreira, Eisenstadt debruçou-se sobre três fenómenos distintos em que aplicou esta teoria: o fundamentalismo, a democracia e as revoluções. Entre nós, foram já traduzidos textos referentes aos dois primeiros temas (Eisenstadt 1997, 1999b); sobre o último, porém, o texto que agora se passa para português, *As Grandes Revoluções e as Civilizações da Modernidade*, publicado originalmente em 2003, é o primeiro a ser traduzido e publicado em Portugal.

Apesar de se tratarem de temas diferentes, seria um erro considerá-los programas de investigação independentes: pelo contrário, a abordagem teórico-metodológica é a mesma, mudando apenas o objecto de estudo. Esta abordagem, como vimos acima, parte da ideia de que as civilizações possuem um núcleo normativo de cariz religioso que molda continuamente as estruturas sociais, políticas, culturais e as identidades colectivas. Isto também se verifica, não obstante os processos modernos de secularização, no âmbito das civilizações

modernas. Deste ponto de vista, as sociedades modernas não são simplesmente produtos historicamente convergentes de padrões de modernização como a industrialização capitalista, democratização política ou a secularização cultural. Ao invés, Eisenstadt defende que os núcleos religiosos das diversas civilizações mantêm-se enquanto fontes culturais de diferentes programas da modernidade e possuem, enquanto tal, um impacto continuado sobre as dimensões sócio-económicas, político-institucionais e técnico-científicas das sociedades modernas. É das tensões e contradições entre as componentes universalistas e particularistas, utópicas e pragmáticas, destes núcleos religiosos civilizacionais que derivam as antinomias da modernidade, as quais, por seu turno, ajudam a configurar as múltiplas formas de modernidade, que se materializam em diferentes orientações culturais, instituições políticas e configurações sociais (Spohn 2001: 500).

É no âmbito deste quadro conceptual que Eisenstadt se debruça sobre o fenómeno do fundamentalismo, um tópico que regressou em força à agenda social científica nos anos 90: pautada por eventos como a guerra civil na ex-Jugoslávia ao genocídio no Ruanda, a última década do século XX ficou definitivamente marcada pelo regresso das problemáticas do nacionalismo, das identidades colectivas, das lutas pelos direitos culturais, e das paixões. A tese de Eisenstadt é tão contra-intuitiva quanto sistemática. O fundamentalismo, ainda que defenda ideologias anti-iluministas e anti-modernas, é um fenómeno distintamente *moderno* na medida em que incorpora componentes centrais de uma tradição inequivocamente moderna e ocidental – a do jacobinismo, com a sua insistência totalizadora sobre a autonomia e a participação dos indivíduos e

dos colectivos (Eisenstadt 1997: 47-54). É, pois, por recurso à sua abordagem civilizacional comparada que Eisenstadt consegue reconceptualizar o fenómeno do fundamentalismo: generalizando a premissa de Weber sobre a importância do sectarianismo protestante para a ascensão da modernidade ocidental, Eisenstadt afirma que os movimentos fundamentalistas modernos são, de igual modo, partes integrantes dos processos de modernização nas sociedades não-ocidentais. Por outras palavras, as múltiplas expressões do fundamentalismo devem ser entendidas enquanto misturas híbridas entre formas radicais de tradições religiosas e formas incorporadas do totalismo ocidental jacobino. Em suma, ao contrário dos paradigmas da modernização e da neo-modernização, Eisenstadt não concebe a modernização cultural como um processo gradual de diferenciação funcional e de progressiva secularização (ex. Inglehart e Norris 2004). Pelo contrário, os processos de modernização cultural são por ele entendidos como processos de reconstrução (secularizante) de tradições religiosas. Deste ponto de vista, o fundamentalismo não é um fenómeno destinado a desaparecer à medida que as sociedades se vão modernizando, qual resquício de um passado religioso tradicional; antes, é um potencial permanente de todas as sociedades modernas. O fundamentalismo, portanto, não é uma reacção aos processos universalizantes da modernidade ocidental no sentido de se preservar a autenticidade de formas de vida tradicionais. É, isso sim, uma das fontes de mudança cultural modernizadora em sociedades não-ocidentais e um veículo importante da construção de “múltiplas modernidades”.⁵

⁵ Sobre o tratamento de Eisenstadt a este tema, vide Eisenstadt (2000). Para perspectivas críticas, vide Therborn (2003), Schmidt (2006), ou Silva e Vieira (2009).

Uma tese paralela pode ser vista a ser articulada por Eisenstadt por relação à democracia, essa forma de governo tantas vezes concebida como correlato político da modernidade ocidental. Quer na literatura neo-conservadora dos anos 90 e o seu contraponto cosmopolita no âmbito da teoria política, quer nos estudos empíricos subsequentes sobre a qualidade da democracia em perspectiva comparada, a premissa é a de que, com a queda do Muro de Berlim, se iria assistir a uma progressiva, ainda que por vezes acidentada, difusão deste modelo político pelas várias regiões do mundo. Eisenstadt rejeita ambas as perspectivas. O ponto de partida da alternativa que giza em *Os Regimes Democráticos*, traduzido e publicado em Portugal em 2000, é interpretar as oposições entre as concepções materiais-participativas e constitucionais-formais de democracia, ou entre as orientações culturais e as estruturas institucionais, como expressões das tensões do programa político da modernidade. Daqui decorre a impossibilidade de se reduzirem os processos de democratização às dimensões estruturais da modernização política, tais como a formação dos Estados-nação ou o gradual alargamento do sufrágio eleitoral. Pelo contrário, os processos de democratização e constitucionalização dependem crucialmente da dimensão cultural do programa da modernidade – especificamente, da esfera dos valores e das crenças, das identidades colectivas, bem como das componentes jacobinas totalistas do horizonte normativo da modernidade (Spohn 2001: 506).

A preocupação revelada por Eisenstadt em analisar os processos de democratização em termos das relações entre as visões culturais, padrões institucionais e a acção humana pode igualmente ser encontrada num fenómeno conexo, as grandes revoluções modernas, cujos ícones maiores são as

oitocentistas Revoluções Americana e Francesa, mas que se estenderam ao século XX com, entre outras, as Revoluções Russa e Chinesa. A este tema Eisenstadt dedicou um importante estudo no final dos anos 70, *Revolution and the Transformation of Societies*, mas, não satisfeito totalmente com a análise então empreendida, decidiu voltar a ele na sua última monografia, justamente o texto que a seguir se reproduz. A principal diferença entre estes dois trabalhos diz respeito ao enquadramento teórico proposto, com o último a beneficiar dos proventos da abordagem civilizacional comparada entretanto desenvolvida. Com efeito, *As Grandes Revoluções e as Civilizações da Modernidade* é um contributo valioso não apenas pela perspectiva teórica que propõe, mas também pela estratégia metodológica que sugere.

Deste último ponto de vista, embora em rigor este contributo possa ser encontrado já em textos anteriores, é crucial a distinção feita por Eisenstadt entre, por um lado, as condições, e, por outro, as “causas” das revoluções: se as primeiras incluem factores psicológicos ou estruturais que concorrem para a queda de regimes, as segundas cingem-se àqueles factores que nos ajudam a distinguir entre um desfecho revolucionário de uma solução pactada ou reformista. Como Eisenstadt explica, uma vez que, por definição, as revoluções são concomitantes com as quedas de regimes, as condições por detrás da queda de um regime (por exemplo, as lutas entre diferentes elites, o surgimento de novos grupos sociais, ou o enfraquecimento do regime devido a razões económicas, políticas ou militares) são, igualmente, condições necessárias para o eclodir de um processo revolucionário. Porém, é apenas em certas circunstâncias históricas, no âmbito de determinadas premissas civilizacionais, de alguns

regimes políticos, e de tipos específicos de economia política que tais condições se podem transformar em causas de revoluções. No caso da nossa Revolução dos Cravos, analisada em 1978 por Eisenstadt como um exemplo de uma revolução numa sociedade neo-patrimonial (1978: 368-369, trad. brasileira), é notável a síntese acutilante por ele produzida, enfatizando correctamente o papel dos “intelectuais e líderes políticos autónomos” que serviram de ligação entre os movimentos populares e agiram como arquitectos de um padrão altamente mobilizador de mudança. A acção destes elementos terá sido determinante, segundo esta perspectiva analítica, para transformar certas condições em causas da revolução portuguesa de 1974-76. Por exemplo, um segmento destes “elementos políticos autónomos”, nomeadamente os deputados à Assembleia Constituinte, usaram as condições de pobreza e exclusão social herdadas do Estado Novo como justificações para a ruptura com o passado, transformando essas condições sócio-económicas estruturais em causas eficientes da constitucionalização do nosso invulgarmente generoso catálogo de direitos sociais, processo de constitucionalização este que é uma das dimensões fundamentais da nossa transição revolucionária para a democracia (Vieira e Silva 2010).

Numa época em que as teorias sociológicas são predominantemente dominadas por abordagens de pequeno ou médio alcance, centradas sobre fenómenos bem definidos, o contributo teórico de *As Grandes Revoluções e as Civilizações da Modernidade* é ainda mais notável pelo seu âmbito largo, grande sistematicidade e não menor sensibilidade à contingência histórica e à autonomia individual. Prova disto mesmo foi a atribuição a Eisenstadt em 2006 do Prémio Holberg, o

equivalente ao Prémio Nobel para as ciências sociais e humanidades, em larga medida devido ao seu trabalho sobre “múltiplas modernidades”, de que esta obra foi a última expressão. Mas este prémio marca sobretudo o reconhecimento do singular e verdadeiramente excepcional percurso percorrido por Eisenstadt durante a segunda metade do século XX, um percurso que culmina com a obra que agora se inclui na colecção “História e Sociedade”.

Para S.N. Eisenstadt 1923-2010

Académico de excepção e querido amigo

in piam memoriam.

Agosto de 2011,

Filipe Carreira da Silva

Bibliografia

- Alexander, J. C. 1982-3. *Theoretical Logic in Sociology*, 4 vols. Berkeley, CA: University of California Press.
- Baert, P. e Silva, F.C. 2010. *Social Theory in the Twentieth Century and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- Boudon, R. 1984. *La place du désordre: Critique des théories du changement social*. Paris: PUF. (tradução portuguesa: *O Lugar da Desordem*. Lisboa: Gradiva, 1990)
- Bourdieu, P. 1972. *L'Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Genève: Éditions Droz.
- Bourdieu, P. 1980. *Le Sens Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Coleman, J.S. 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Collins, R. 1975. *Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science*. Nova Iorque: Academic Press.
- Delanty, G. 2004. "An Interview with S.N. Eisenstadt. Pluralism and the Multiple Forms of Modernity". *European Journal of Social Theory* 7 (3): 391-404.
- Dahrendorf, R. 1959. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Domingues, J.M. 2003. *Do Ocidente à Modernidade. Intelectuais e Mudança Social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Eisenstadt, S.N. 1953. *The Absorption of Emigrants*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Eisenstadt, S.N. 1956. *From Generation to Generation: Age Groups and Social Structure*. Glencoe, IL: The Free Press/Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Eisenstadt, S.N. 1963. *The Political Systems of Empires*. Nova Iorque: The Free Press. (nova edição: New Brunswick: Transaction Publishers, 1992)
- Eisenstadt, S.N. 1973. *Tradition, Change and Modernity*. Nova Iorque: John Wiley & Sons.
- Eisenstadt, S.N. e Curelaru, M. 1976. *The Form of Sociology: Paradigms and Crisis*. Nova Iorque, John Wiley.
- Eisenstadt, S.N. 1978. *Revolution and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations*. New York: The Free Press. (trad. português do Brasil: *Revolução e Transformação das Sociedades: Um Estudo Comparativo de Civilizações*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979)
- Eisenstadt, S.N. 1984. *Patrons, Clients and Friends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, S.N. 1985. "Reflections on Center-Periphery Relations and Small European States", in Risto Alapuro et al. (orgs.) *Small States in Comparative Perspective*. Oslo: Norwegian University Press.
- Eisenstadt, S.N. (org.) 1986. *The Origins and Diversity of Axial Civilizations*. Nova Iorque: SUNY Press.
- Eisenstadt, S.N. e Shachar, A. 1987. *Society, Culture and Urbanization*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.
- Eisenstadt, S.N. 1991. *A Dinâmica das Civilizações. Tradição e Modernidade*. Lisboa: Cosmos.
- Eisenstadt, S.N. 1992. "Introduction. Intersubjectivity, Dialogue, Discourse, and Cultural Creativity in the Work of Martin Buber". In Buber, M., *On*

- Intersubjectivity and Cultural Creativity*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-22.
- Eisenstadt, S.N. 1995. *Power, Trust, and Meaning: Essays in Sociological Theory and Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eisenstadt, S.N. 1996. *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eisenstadt, S.N. 1997. *Fundamentalismo e Modernidade. Heterodoxias, Utopismo e Jacobinismo na Constituição dos Movimentos Fundamentalistas*. Oeiras: Celta.
- Eisenstadt, S.N. 1999a. *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, S.N. 1999b. *Paradoxes of Democracy. Fragility, Continuity, and Change*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. (tradução portuguesa: *Os Regimes Democráticos: Fragilidade, Continuidade e Transformabilidade*. Oeiras: Celta, 2000)
- Eisenstadt, S.N. 2000. "Multiple modernities", *Daedalus* (Journal of the American Academy of Arts and Sciences), 129 (1). (tradução portuguesa: «Modernidades múltiplas», *Sociologia, Problemas e Práticas* 35, 2001)
- Eisenstadt, S.N. 2003. "Introduction: Comparative Studies and Sociological Theory – From Comparative Studies to Civilizational Analysis: Autobiographical Notes", in *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill, pp. 1-32.
- Foucault, M. 1975. *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. 1976. *Histoire de la Sexualité, tome 1 : La Volonté de Savoir*. Paris: Éditions Gallimard. (tradução portuguesa: *História da Sexualidade – I. A Vontade de Saber*. Lisboa: Relógio D'Água)
- Giddens, A. 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Habermas, J. 1991. *The Theory of Communicative Action*, 2 vols. Cambridge: Polity Press. Edição original em alemão: 1981.
- Homans, G. 1961. *Social Behavior: Its Elementary Forms*. Nova Iorque: Harcourt, Brace and World.
- Levi-Strauss, C. 1975. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Inglehart, R. e Norris, P. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merton, R.K. 1968. *Social Theory and Social Structure*. Nova Iorque: The Free Press (edição revista e alargada).
- Parsons, T. 1937. *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. Nova Iorque: McGraw-Hill.
- Schmidt, V. 2006. "Multiple Modernities or Varieties of Modernity?". *Current Sociology* 54 (1): 77-97.
- Shils, Edward A. 1950. "Primary Groups in the American Army," in Robert K. Merton e Paul F. Lazarsfeld, (orgs.) *Continuities in Social Research*, pp. 16-39.
- Silva, F.C. e Vieira, M.B. 2009. "Plural Modernity. Changing Modern Institutional Forms—Disciplines and Nation-States". *Social Analysis* 53 (2): 60-79.

- Therborn, G. 2003. "Entangled Modernities". *European Journal of Social Theory* 6 (3): 293-305.
- Vieira, M.B. e Silva, F.C. 2010. *O Momento Constituinte. Os Direitos Sociais na Constituição*. Coimbra: Almedina.
- Weil, S. 2010. "On Multiple Modernities, Civilizations and Ancient Judaism. An Interview with Prof. S.N. Eisenstadt", *European Societies* 12 (4): 451-465.
- Wolf, Eric R. 1965. "The Political Systems of Empires. S.N. Eisenstadt. Review", *American Anthropologist* 67: 172-176.